

# El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepec (análisis comparativo de una demonología sincrética)

---

*Félix Báez-Jorge\**

## I

“Todas las fases del viento tienen su psicología”, apunta con erudita certidumbre Gastón Bachelard. Excitación, desánimo, violencia, angustia, ansiedad y melancolía, son estados de ánimo que el célebre filósofo identifica en la prolongada historia de la neumatología. Explorando los complejos nexos que la mente traza entre lo real y lo fantástico, plantea que la “búsqueda imaginaria” es orientada por “materias fundamentales” en las que advierte “leyes de índole ideal tan seguras como las leyes experimentales”. Así, reconoce

una ley de las cuatro imaginaciones materiales, ley que atribuye *necesariamente* a una imaginación creadora uno de los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua (...) La fisiología de la imaginación, más aún que su anatomía, obedece a la ley de los cuatro elementos.

Al abordar los detalles de la “psicología del aire” Bachelard destaca el dinamismo característico de la imaginación correspondiente, en la cual “el movimiento supera la sustancia”. Realiza su examen precisando que

Las imágenes aéreas se hallan en el consumo de las imágenes de la desmaterialización. Para caracterizar las imágenes del aire será en ocasiones difícil encontrar la medida justa: demasiado materia o demasiado poca y la imagen queda inerte o se hace fugaz;

---

\* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, de la Universidad Veracruzana. Miembro del SNI.

dos maneras opuestas de ser inoperante. En otros casos intervienen coeficientes personales que inclinan la balanza de un lado a otro.

Las agudas reflexiones de Bachelard incluidas en *El aire y los sueños* (uno de sus libros fundamentales) funcionan en las páginas de este breve ensayo como carta de navegación para aproximarnos al imaginario de los nahuas de Chicotepec, particularmente a sus ideas en torno al Aire y el Mal. A lo largo del texto el lector advertirá la utilidad de este marco conceptual, a tiempo que aumentará su comprensión de la cosmovisión nahua. Manejo, entonces, un instrumento analítico de referencia, lo suficientemente amplio y pertinente para atisbar los diversos planos de los significados simbólicos, y ensayar ejercicios comparativos en el ámbito de lo que podría llamarse el péndulo de las “fantasías reales” y de las “realidades fantásticas”. El marco teórico y metodológico que guía este ejercicio está explicitado en mi libro *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la Implantación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*.

En la cosmovisión mesoamericana hallamos interesantes paralelismos con la antigua mitología y el pensamiento griego respecto a la relación del aire con las entidades malignas. En apretada síntesis recordemos que el rumor del viento en el bosque daría origen a la música de los Sátiros (encabezados por Pan); a la voz armoniosa de las sirenas (seductoras identificadas también con los vientos); a la Gorgona (de cabellos semejantes remolinos simbolizados en serpientes); a las Gracias y a las Hespérides, vinculadas con los puntos cardinales. Mención especial merecen las Arpías (figuradas como cabezas femeninas rodeadas de serpientes, y cuerpo aviforme) que según Hesiodo eran “los vientos tempestuosos”, es decir, los maléficos vientos del Sur que producían calores, pestilencias y enfermedades. El supremo regente de la atmósfera en el panteón griego fue Eolo, hijo de Júpiter y de Melanipa. En esta perspectiva, debe citarse la opinión de Marcos de Queronea quien distingue a los “demonios aéreos” de los que categoriza como terrestres, acuáticos, subterráneos, sublunares e invisibles, en el marco de la demonología neoplatónica. Ideas semejantes compartirían Apuleyo de Madaura, Porfirio y Jámblico.

Los daimones (o *daimonion*) realizaban en el espacio sus oficios de intermediación entre los dioses y los hombres, la cual quedaría expresada en el mito de Hermes y el desarrollo de la magia. En Grecia (como en otros lugares del mundo) los vientos fueron concebidos como fuerzas invisibles con voluntad propia. Así, los daimones eran figurados en forma de serpientes en razón de sus ondulantes movimientos (semejantes a los remolinos y soplos aéreos) y de su carácter subterráneo identificado con

las cavernas de donde, suponían, salían los muertos y los vientos. Antepasados, deidades y serpientes se vinculaban en el imaginario griego, asociación evidente en Cecrops (primer rey de Atenas, a quien se le consideró un daimon-serpiente), y en la imagen del dios tebano Amón que al incorporarse a la mitología helénica se convierte en Zeus-Ammón, representándose con cabeza humana (con los cuernos helicoides del carnero) y cuerpo de ofidio erecto. Transitando por la mitología romana algunas de estas fantasías serían reelaboradas en el medievo. Debe tenerse presente a propósito, que San Agustín establece la naturaleza etérea de los seres malignos; en sus *Confesiones* llama a los demonios “rebeldes aéreas potestades”, fórmula que sigue la sentencia de San Pablo (*Efesios* 6: 12) respecto a las “huestes espirituales de la maldad que andan las regiones aéreas”. En sus planteamientos demonológicos (célebres en el medievo) el clérigo Richaldo (en una obra dedicada a examinar los ardidés satánicos) diría que los entes malignos más astutos y superiores habitan en el aire. En el Renacimiento Marsilio Ficino argumentó que a los planetas se asociaban espíritus malos y buenos, identificando dos tipos de demonios: los que vivían en los cielos, y aquellos que moraban en la tierra. Por otra parte, en el tratado *Sobre la vida*, Ficino advierte que los demonios planetarios tenían cuerpos compuestos de aire (o de éter) y que se involucraban en la transmisión de influencias astrales a la tierra. Años más tarde, en 1489 en el *Malleus Maleficarum* (instrumento principal en la caza de brujas), los inquisidores dominicos Sprenger y Kramer escribían que el aire es una materia “muy apta para el diablo por poder ser comprimida”, lo que posibilita que sobre él se adaptase con facilidad a las formas de las cosas, manteniéndose así en “sus propiedades como aire que es”. Fundan estas lucubraciones en la autoridad teológica de Santo Tomás, citando con amplitud sus reflexiones. En el siglo XVI el erudito castellano Pedro de Medina anotaría en su *Libro de la Verdad* que los demonios “forman cuerpos aparentemente hechos de aire, y a éstos traen consigo cuando aparecen”.

En el antiguo pensamiento nahua el origen del aire (*ehécatl* = “viento”) estaba asociado a *Tezcatlipoca*, en su condición de *Yoelliehécatl* (“viento nocturno”). La presencia de los “malos aires” se expresaba en términos específicos para nombrarlos: *Tlazolquimilli* (“bulto de basura”), *Ihualtepochtli* (“fantasma nocturno”), o *Tlazolmiquiliztli* (“aire fúnebre”). Imaginaban que las *Cihuapipiltin* (mujeres muertas en el primer parto) eran deidades nefastas “que andaban juntas por el aire”, provocaban enfermedades en los niños, y se congregaban en las encrucijadas de los caminos para hacer “sus daños”, según lo explicaba Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, al vincular esta con-

cepción con las de las *Tzitzimime*. Tezozomoc las llama *Ilhuicatzitzique*, es decir, “ángeles del aire”, que traían las lluvias, truenos, relámpagos y rayos.

La *Teogonía e historia de los mexicanos* detalla la creación del aire en el tiempo mítico:

Dicen también que este mismo dios (*Tezcatlipoca*), creó el aire, el cual apareció en figura negra, con una gran espina toda sangrante, en signo de sacrificio. A éste dijo el dios *Tezcatlipoca*: ‘viento, vete a través del mar, a la casa del sol, el cual tiene muchos músicos y trompeteros consigo, que le sirven y cantan, en los cuales hay uno de tres pies, los otros tienen las orejas tan grandes que les cubren todo el cuerpo. Y una vez llegando a la orilla del agua, apellidarás a mis criados *Acapachtli* que es tortuga, y *Acíhuatl*, que es mitad mujer, mitad pez, y a *Atlicipactli* que es la ballena y dirás a todos que hagan un puente a fin de que tú puedas pasar y me traerás de la casa del sol los músicos con sus instrumentos para hacerme honra.’ Y esto dicho, se fue sin ser más visto. Entonces, el dios del aire se fue a la orilla del agua y apellidó sus nombres, y vinieron incontinentemente e hicieron un puente, por el que él pasó. Al cual viendo venir el Sol, dijo a los músicos: ‘he aquí al miserable. Nadie le responda, pues el que le respondiere, irá con él.’ Estos dichos músicos estaban vestidos de cuatro colores: blanco, rojo, amarillo y verde. A donde habiendo llegado el dios del aire, los llamó cantando, al cual respondió enseguida uno de ellos y se fue con él y llevó la música, que es la que ellos usan ahora en sus danzas en honor de los dioses, como nosotros hacemos con los órganos.

Los antiguos nahuas asociaban los aires malignos con los amores ilícitos, la enfermedad, la desobediencia, la temporada de lluvias, los cerros, las cuevas y la oscuridad. Concebían su influjo nefasto articulado, en su máxima expresión, con la muerte, y relacionado con colores específicos: negro, blanco, rojo, amarillo y verde. Imaginaban que las deidades del agua originaban también los malos aires, por intermedio de frío.<sup>1</sup> Creencias relacionadas con estas concepciones están presentes en diferentes cosmovisiones indígenas contemporáneas, según a lo planteado por Montoya Briones en un sugerente estudio centrado en este tema.

En el códice *Laud* (Lámina XLIV) está representada *Ehecacóatl* (“culebra de viento”) en un campo verde azotado por los vientos, simbolizados por vírgulas en forma de plumillas. Al interpretar esta figura Corona Núñez identifica la imagen de *Mitlantecuhтли* con la cabeza descarnada y con cuatro serpientes brotando de su cuerpo: “una es el esqueleto y la

---

<sup>1</sup> Al examinar la imaginación nietzscheana (en especial las experiencias poéticas de *Humano, demasiado humano*), Bachelard escribe: “Gracias al frío el aire adquiere *virtudes ofensivas*, torna esa ‘alegre maldad’ que despierta la voluntad de poder, una voluntad de reaccionar en frío, en la suprema libertad de la frialdad, con una voluntad fría.” La semejanza con la idea nahua (agua+frío=aire maligno) es de particular interés.

calavera de la muerte, otra es una culebra gris, otra roja y azul y la cuarta tiene la representación de *Ehécatl*: Dios del viento.” Indica que esta deidad lleva en la mano derecha “el rollo de papeles que ponían al que moría para pagar los diversos peajes que había para llegar al *Mictlan*: lugar de la muerte.” (Véase fig. 1)<sup>2</sup>

López Austin ha realizado una lectura diferente de este dibujo que, en su opinión, expresaría la disgregación de los distintos componentes del cuerpo al momento de la muerte. Plantea (a manera de sugerencia) que

Las cuatro serpientes que se separan parecen ser los elementos integrantes del ser humano. Así, la serpiente que asciende de la coronilla sería el *tonalli*; la serpiente con cabeza y brazo de *ehécatl* brota del pecho como si fuera el *teyolía*; la serpiente que sale del vientre puede ser el *ihyotl*; a las espaldas caen en forma serpentina los huesos y el cráneo de lo que puede representar el cadáver vacío de sus entidades anímicas.

---

<sup>2</sup> Respecto a la relación simbólica entre el viento y las serpientes, Bachelard explica que la imagen de las “víboras aladas” (que corresponde a la de *Ehécatl-Quetzalcóatl*) refiere a la angustia sufrida por el hombre ante los “silbidos del viento”. Argumenta: “En una elipse rápida, Víctor Hugo escribe: ‘El viento parece una víbora’ (*La leyenda de los siglos*. los aldeanos a orillas del mar). En muchos folklores se puede descubrir la contaminación de las imágenes del viento y las de la serpiente. En Abisinia, dice Griaule (*Juegos y diversiones abisinios*), está prohibido silbar de noche ‘porque así se atrae a las serpientes y a los demonios’. Ante el hecho de que se llama a los demonios con el mismo fin que a las serpientes, es preciso añadir a esta prescripción esas resonancias cósmicas. Aceptaremos esta sugerencia si comparamos la prohibición abisinia con las prohibiciones siguientes: entre los yacutas no se debe ‘silbar en las montañas y turbar el reposo de los vientos dormidos’. Del mismo modo, ‘los canacos silban o no silban según las épocas del año en que los alisios deben ser llamados o temidos’. Dichas leyendas nos sitúan en el centro mismo de la actividad imaginaria. Puede darse forma de axioma a esta observación: hay actividad de la imaginación cuando hay tendencia a pasar al nivel cósmico. Las ensoñaciones valorizadas no se forman en el detalle de la vida. Lo primitivo teme más al mundo que al objeto. El espanto cósmico puede realizarse después de un objeto determinado, pero el espanto existe en un universo de ansiedad antes de todo objeto designado. Es el silbido del viento el que hace temblar al hombre que sueña, al hombre que escucha... El abisinio puede silbar de día. El día ha dispersado el fondo de los temores nocturnos. Serpientes y demonios han perdido su poder”. Al analizar el complejo simbolismo de *Quetzalcóatl*, Fernando Ortiz escribe en *El Huracán*: “Viento y agua a la vez era la tromba, fue también la serpiente. *El Dios del Viento* que en Cholula y en México se llamó *Quetzalcóatl*, en, Guaxocingo era *Camastle* según Las Casas; vocablo éste que recuerda el de *canacuate*, o sea el nombre de una gran serpiente acuática. Además, ¿no silban las serpientes como el viento, y esa es la manera que tiene de provocar el huracán? Una mujer silbando es todavía objeto de supersticioso temor entre los marinos porque silbar es uno de los procedimientos más simples de la magia imitativa para levantar un vendaval. Además, la serpiente de cascabel con sus crótalos puede provocar el ruido de los truenos (...) También debió influir en este simbolismo del viento (...) la creencia que tenían los indios de que ciertas serpientes volaban”.



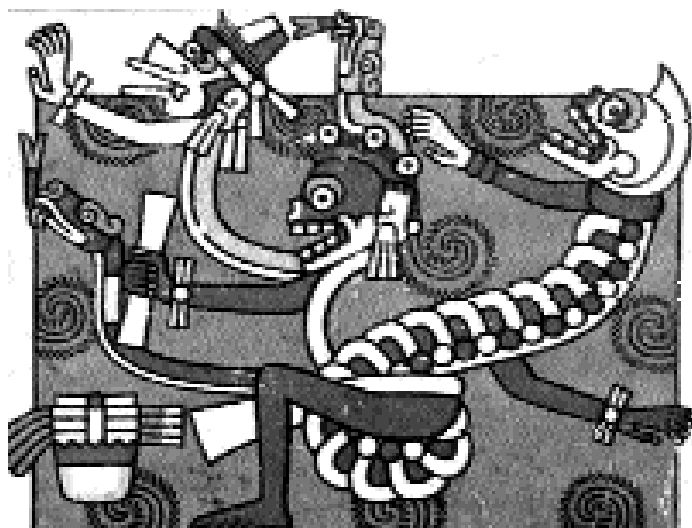


Fig. 1 “Culebra de viento” (Códice Laud, lámina XLIV)

Sahagún dedica atención especial a *Ehecacóatl* indicando que “llega a tener hasta tres o cuatro brazos de largo”. Al desplegarse en tierra plana, según (el franciscano) “va levantada sobre la cola, como volando, y si son matas y zacatales, va por encima de ellos volando, y por donde va parece que echa de sí una aire delgado”.

Las figuraciones de *Ehécatl* con máscara bucal, gorro y pectoral (*ecacózcatl* = “joya de viento”, formado por una concha, cuya forma espiral remite a los remolinos y trombas) son comunes en códices y monumentos, vinculados a la deidad de la muerte y a *Tezcatlipoca* (véase fig. 2). En directa conexión con *Quetzalcóatl* (en tanto inventor de la adivinación y regente de los magos) el signo calendárico *ehécatl* era considerado nefasto. Recordemos que Sahagún apunta que la trecena que se iniciaba con el signo de *ce ehécatl* (“uno viento”) era desafortunada porque reinaba *Quetzalcóatl*, “dios de los vientos y de los torbellinos”. Quien nacía en este signo “si era noble sería embaidor, y (...) se transfiguraría en muchas formas, y que sería nigromántico, hechicero y maléfico”. La marca nefasta del viento sobre el nacimiento de las personas fue registrada también por Durán, identificándolas como mudables, inconstantes, negligentes, perezosas, enemigas de trabajar, amigas de bodas y de comer siempre de prestado, andariegas, de poco asiento y reposo”.

*Chiucnahui ehécatl* (“nueve viento”) era otro de los nombres calendáricos de *Quetzalcóatl*. En opinión de Bodo Spranz la advocación de *Quetzalcóatl* como “Dios del viento” es resultado de una “evolución más tardía”, noción probablemente desprendida del concepto de aliento vital, según lo apuntaba Seler. En tanto deidad creadora le atribuían el principio de la vida, adjudicándola al Oriente. A *Quetzalcóatl* (o *Kukulcán* en el



Fig. 2 Quetzalcóatl (Códice Magliabecchi)

panteón maya) consagraban templos “redondos” (es decir, de base circular y de estructura cilíndrica o helicoida) que según H. E. D. Pollock tuvieron su origen en las costas de Veracruz y Yucatán, regiones muy castigadas por los ciclones. La arquitectura del templo de Quetzalcóatl en Tenochtitlán impresionaría a los conquistadores. Al decir de Gómara su puerta estaba fabricada “como boca de serpiente y pintada endiabladamente”. Torquemada lo describe “en forma y hechura de serpiente feroz y grande, a la manera que nuestros pintores pintan una boca de infierno”.

Laurette Séjourné apunta que la presencia del simbolismo del viento en el pensamiento náhuatl (“cifrado por los calendarios”) contribuye a confirmar “la naturaleza mental del proceso que conduce a la visión de la dualidad”, referida a “la transformación de la muerte en polo positivo de la vida”. Así, Viento-Quetzalcóatl representaría una “muerte activa y fructífera”. Por otra parte, Soustelle examina la idea de los ‘cuatro vientos atmosféricos’ que los nahuas identificaban de acuerdo con su procedencia, según lo informa Sahagún. Se caracterizaban como Viento del Este: *Tlalocáyotl* (“cosa de Tlaloc”, que era “dulce, tibio, favorable”). Viento del

Norte: *Mictlampa ehécatl* (“Viento del lado de Mictlan”), del cual destacaban su violencia y frialdad. Viento del Oeste: *Cihuatlampa ehécatl* (“Viento del lado de las mujeres” o *cihuatecáyotl* = “cosa femenina”), al que atribuían condición húmeda y fresca; y Viento del Sur: *Huitztlampa ehécatl* (“Viento del lado de las espinas”), temido por su fuerza. Después de precisar que el culto al dios del viento estaba muy difundido en el México Antiguo (consagrándole templos circulares), Soustelle escribe:

es evidente que la observación espontánea de los fenómenos naturales y las prenaciones mitológicas se combinaron hasta terminar en esta clasificación de los vientos. De que el viento del norte es frío e impetuoso no cabe duda; pero si añadimos expresamente que hace naufragar las canoas es porque, llegando de Mictlan [la región de los muertos, situada al norte], está cargado con un poder mortal. Es el viento del infierno y de la muerte.<sup>3</sup>

En el pensamiento nahua precolombino el término *ehécatl* implicaba un amplio espectro de sentidos simbólicos, entidades numinosas y planos míticos. En un documentado ensayo de síntesis, Alessandro Lupu aborda las complejas tramas de esta semántica cultural acudiendo a materiales epigráficos y fuentes coloniales, así como a las contribuciones de destacados estudiosos de mesoamérica (Bierhorst, Graulich, Soustelle, López Austin, León Portilla, entre otros). En principio, Lupu no categoriza el aire en una de las dos esferas simbólicas opuestas y complementarias (“cuya alternancia dialéctica fundamentaba el devenir del cosmos en el tiempo” en la cosmovisión mesoamericana), considerando que

Mientras que la pertenencia de la tierra y el agua al polo femenino, frío y oscuro parece darse por descontado, como también que el fuego permanezca al polo masculino, caliente y luminoso, no puede decirse lo mismo del aire y sus entidades asociadas, a las que se les atribuía valores múltiples y a veces aparentemente contradictorios (reconfirmando ulteriormente que los cuatro “elementos” nahuas surgían de recorridos especulativos y representaciones simbólicas sustancialmente diferentes de las racionalizaciones filosóficas de los antiguos griegos).

---

<sup>3</sup> Una reflexión de orden transcultural es pertinente al confrontar la idea nahua de los “cuatro vientos”, con las apreciaciones de Bachelard respecto al origen del viento que, para la imaginación, “es más importante que su meta”. Teniendo como referente de análisis el poema de *Los cuatro vientos* de Renée Vivien, Bachelard escribe: “El alma que ama el viento se anima, además, en los cuatro vientos del cielo. Para muchos soñadores, los cuatro puntos cardinales son sobre todo las cuatro patrias de los grandes vientos. Los cuatro grandes vientos nos parece que fundan, en muchos aspectos, el *Cuatro cósmico*. Entregan la doble dialéctica del calor y del frío, de lo seco y lo húmedo. Los poetas vuelven a encontrar por instinto esta orientación dinámica, esta orientación primitiva...”. Así, en *A la mitad del puente*, Jorge Brash escribe: “El viento, aire en la espera, pensamiento”.



En sentido diferente a lo que opina Graulich (para quien el viento se asocia al fuego, a lo masculino, a lo luminoso del Sol), Lupo advierte, con razón, que no debe olvidarse “la connotación decididamente ‘fría’ que han atribuido los pueblos mesoamericanos a las diferentes manifestaciones del aire y del viento”, cuyo origen se asociaba a las cuevas, a la noche, al agua y al inframundo.<sup>4</sup> Concluye su análisis precisando que

los nahuas prehispánicos tenían una concepción del aire esencialmente ligada a sus manifestaciones dinámicas (los vientos, los remolinos, el aliento de los vivos), es decir, a las formas en que lo perciben los sentidos. Era precisamente su naturaleza, generalmente intangible e invisible, inaferrable al extremo, lo que llevaba a representar simbólicamente con ella a las más misteriosas e inefables fuerzas místicas. No es casualidad que se usara la expresión *yohualli ehécatl* ‘noche y viento’ para definir a las supremas divinidades del principio creador celeste (...) entre quienes se hallaba el omnipotente *Tezcatlipoca*, que ‘sabía todos los pensamientos y estaba en todo lugar y conocía los corazones y por esto le llamaban [también] *Moyocoya (ni)*, que quiere decir que es todopoderoso (...) y según este nombre, *no lo sabían pintar sino como aire (...)*”<sup>5</sup>

Articulando magistralmente información arqueológica correspondiente a El Tajín con registros etnográficos contemporáneos, Arturo Pascual Soto explica las concepciones simbólicas de los totonacos respecto a los “vientos dañinos” causantes de graves enfermedades. Los totonacos llaman *Tz’iyaun* al “mal viento” y *tz’iyán* al acto de sonreír, expresión que “bien puede equivaler a la expresión de las figurillas sonrientes”. Así, la “boca pareciera ser el lugar más sensible, vulnerable, del cuerpo de los vivos”. Es en ella donde se “equilibran salud y enfermedad, vida y muerte”. A través de la boca “enferman los vientos, y por ella escapan las almas”. Con razón Pascual Soto concluye que

la lengua de los vivos debió tener la capacidad de “tapar” a los “aires” tan peligrosa entrada. Quizá las ‘figuritas sonrientes’ sonreían a los ‘vientos dañinos’. Sabemos que se les halló en la Isla de los Sacrificios frente al puerto de Veracruz, con la ofrenda de un entierro del Posclásico Temprano, aun habiendo sido hechas durante el Clásico Tardío.

Planchart Licea ha realizado una sugerente lectura del texto de Pascual Soto advirtiéndole que en el complejo plástico y simbólico del Tajín la risa y la sonrisa parecieran conjurar los vientos dañinos. Considera que

---

<sup>4</sup> Precisamente en este plano imaginario López Austin encuentra la razón de que se llame, genéricamente, “aires” a las “dolorosas enfermedades de naturaleza fría, entre ellas la artritis y la parálisis”.

<sup>5</sup> Lupo sintetiza en este texto los planteamientos de León Portilla, los registros de Ruiz de Alarcón, Sahagún, Ponce, y de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas...*

(...) algunas calaveras parecen reír burlescamente al presentar lenguas brotadas, lo cual se observa de igual manera en la ofrenda funeraria de El Zapotal (...) Los vientos pueden traer la destrucción de la vida y lo sembrado, pero también las almas de los difuntos se pueden convertir en vientos nefastos. Se plantea así la necesidad de crear exorcismos y rituales que protejan la vida de estas fuerzas. Y la risa colectiva puede ser uno de estos rituales, pues de la misma manera como por la boca puede escapar en forma de viento o aliento una de las almas, también a través de la risa se pueden exorcizar estas influencias nefastas. Por todo, se da en la boca una tensión entre la vida y la muerte que podría explicar los diversos gestos que se dan a través de ella en las Caritas Risueñas.

En las páginas siguientes detallo la presencia renovada de las antiguas concepciones nahuas respecto al simbolismo del aire y sus connotaciones numinosas. Examinó también numerosos testimonios de las influencias culturales de matriz europea implantadas durante el violento proceso colonial, anudadas y reelaboradas de distintas y complejas formas al sustrato civilizatorio mesoamericano. En todo caso dejan constancia de las complejas rutas que han posibilitado un poderoso diálogo intercultural, referente ideológico obligado para entender la cosmovisión de los nahuas contemporáneos.

## II

De acuerdo con los registros etnográficos de Gómez Martínez, los nahuas de Chicontepec distinguen dos tipos de “aires” o “vientos”: los Cualli ehecameh (“aires buenos”) y los Axcualliehecameh (“aires malos”, o nefastos). A los primeros les llaman, también, xochiehecameh (“vientos floridos o sagrados”) y Tlasolehecameh (“vientos de basura”) a los segundos.<sup>6</sup> Ehécatl es el regente del “viento benéfico”; sitúan su origen en el tiempo mítico. Es considerado hijo de Tenantzitzímitl (“la vieja enojona”) y hermano de Tlacatecólctl, la compleja deidad dual sincretizada con el Diablo.

En su notable estudio *Corn is our Blood*, Sandstrom explica que para los nahuas de la Huasteca los “espíritus más peligrosos” son los ehecameh (él escribe ehecamej), término que traduce como “ráfagas de viento”, y que en castellano son llamados “malos vientos”, “malos aires”, “diablos” o “judíos”. (Véase fig. 3.) Advierte a propósito, que los nahuas al igual que otras etnias de México emplean la designación “judío” para aludir a las entidades malevolentes, sin considerar que la palabra refiere a un grupo étnico-religioso. Su utilización, ciertamente, es un legado de los misioneros cristianos que difundieron la saga bíblica del asesinato de Cristo inducido por los judíos.

---

<sup>6</sup> En singular *Cualliehecatl*, *Axcualliehecatl*, *Xochiehecatl* y *Tlasolehecatl*, según el precitado autor.

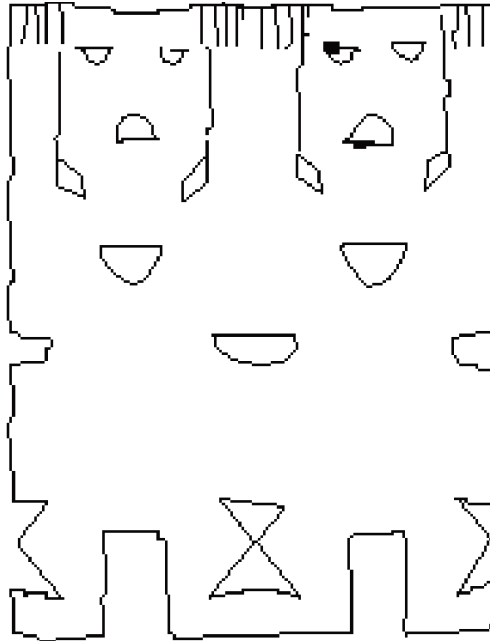


Figura 3. Tlasolehécatl, imagen doble registrada por Sandstrom en Amatlán.

Sandstrom apunta que, para los indígenas, los ehécatl “cabalgan sobre ráfagas de viento” trasmitiendo enfermedades, infortunio y muerte. Les atribuyen, además, las sequías, los padecimientos de los animales (o de las semillas), la locura, la mala suerte y la infertilidad. La muerte violenta de una persona motiva su transformación en ehécatl, avatar que también se produce en caso de recibir el desdén de sus parientes durante el ritual funerario o en las ceremonias de Día de Muertos. Temen que los “espíritus malevolentes” regresen para atacar a sus parientes vivos. La insidia es un atributo fundamental en los ehécatl que tienden a dañar a los neonatos y a los ancianos, o bien a personas cuyo *chicahualistli* (“poder” o “fuerza”) esté disminuido. Imaginan que infestan los poblados cuando sus habitantes tienen desequilibrios temperamentales, participan en rumores, son presa del enojo, maldicen, hablan mal de los demás, incurren en latrocinios o rompen las normas sociales. El Mictlan (o inframundo) es el punto donde sitúan su origen, pero siendo almas que causan el Mal no les pueden limitar a permanecer en ese mítico lugar, circunstancia por la que “merodean por el universo”. Son descritas como “criaturas que andan de puntillas” o “tienen alas en los pies”. Les conciben como “buenos voladores pero ordinarios caminantes” designándolos como Mictlan tlasoli ehécatl (“viento inmundo del lugar de los muertos”), Tlaliehecatl (“viento de la tierra”),

Tonalehecatl (“viento del sol” o “viento del calor del alma”) y Apantlasoliehecatl (“viento inmundo del reino del agua”), atendiendo los registros de Sandstrom.

En su abordaje etnográfico Gómez Martínez presenta una amplia clasificación de los Tlasolehecameh (“entidades dotadas de poder maligno”), ordenación sustentada en imaginación en base a los elementos que los conforman y en el ámbito en el que operan. La lista incluye al Cuatitlanehecatl (“viento de monte”), Tepexicoehecatl (“viento de barranco”), Ohtlaxalehecatl (“viento de encrucijada”), Mictlanehecatl (“viento de muerte”), Mahmatilehecatl (“viento de susto”), Asokiehecatl (“viento de lodo y agua sucia”), Istlacayoehecatl (“viento de chisme”), Tetlahchiuilehecatl (“viento de maleficio”), Tepecoehecatl (“viento del cerro”), Tzitzimicoehecatl (“viento de envidia y enojo”), Tliehecatl (“viento de fuego”), Antihuaehecatl (“viento de ruinas”), Ostocoehecatl (“viento de cueva”), Totonicaehecatl (“viento de fiebre”), Cocolisehecatl (“viento de enfermedad” o epidemia), Metztliehecatl (“viento de luna”), Cualolehecatl (“viento de eclipse”) y Ehecahuetzli (“viento de desmayo” o “viento de epilepsia”). En 1998 Gómez Martínez registró la concepción de estos “aires malignos” a través de diversos dibujos preparados por nahuas de distintas edades (véase figs. 4, 5, 6, 7, 8). Los trazos evidencian el carácter proteico y fantasmal atribuido a los Axcualliehecameh, imágenes del inframundo que se repiten en todas las figuras, aunque fueron elaboradas por personas de diferentes generaciones.

La lectura del recuento anterior y la observación de los dibujos identifica con claridad los ámbitos en los que suponen la presencia de los “aires malignos”: cuevas, barrancos, cerros, encrucijadas, sitios arqueológicos (“antiguas”), cementerios, etc. Aseguran los nahuas de la Huasteca que durante el día estas imágenes nefastas no son visibles, advirtiendo su presencia únicamente por “ruidos extraños” y por los “escalofríos” que provocan en las personas. En la noche aparecen en forma de aerolitos (a los que llaman Tlixochiehecameh, o “bolas de lumbre”) que “vuelan y se divierten haciendo maldades”, retornando a sus moradas al amanecer. Los imaginan, también como fantasmas, transfigurados en perros, toros, burros, caballos, “hombre y aves gigantes”. Sin embargo, la gran mayoría de los Tlasolehecameh son concebidos como remolinos o gusanos “que se retuercen en el aire” (como en la fig. 6), o identificados con la Luna, el Lucero de la Mañana y el frío.



Figura 4. El fantasma del aire. Dibujo de Genaro Martínez (9 años).



Figura 5. El aire como fantasma. Dibujo de Reyes Martínez (22 años).



Figura 6. El viaje de los difuntos como aires.  
Dibujo de Valeriano Bautista (32 años).

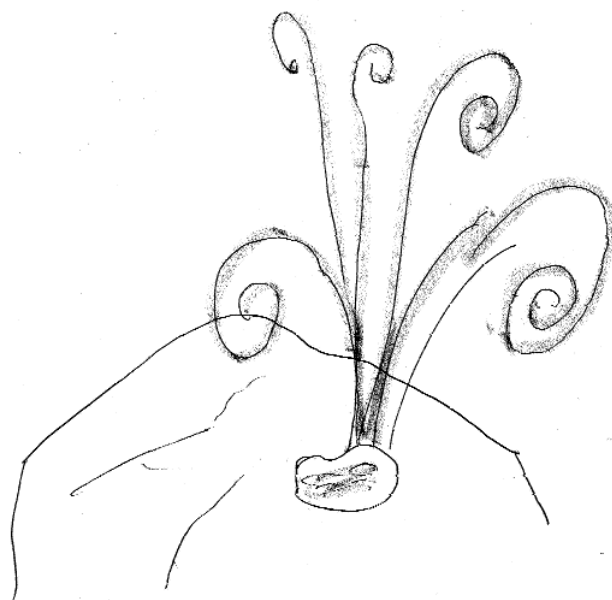


Figura 7. Salida del aire en el cerro Tamazolinco.  
Dibujo de Angelina Hernández (58 años).





Figura 8. Salida del difunto como aire. Dibujo de Erasmo González (62 años).

Al igual que otros pueblos del Viejo Mundo y de América, los nahuas de la Huasteca creen que los “aires malignos” son causantes de enfermedades.<sup>7</sup> Cuando una persona es atacada por un Tlasolehecameh consulta a un Tapahtihket (o Tlachixketl = “adivino”) el cual “lee el porvenir” en granos de maíz,<sup>8</sup> agua<sup>9</sup> o un huevo de gallina<sup>10</sup> (sumergido en agua), según lo apunta Gómez Martínez. Al identificar el tipo de “mal aire” que provocó el padecimiento, el Tlachixketl recomienda las medidas rituales

<sup>7</sup> El lector interesado en este tema tiene en *El Huracán* (el erudito ensayo de Ortiz, antes citado) un amplio marco comparativo.

<sup>8</sup> Este procedimiento adivinatorio se llama *Tlachixcahulli*. Después de pronunciar oraciones, el especialista deja caer sobre un “cuartillo” (pequeño recipiente de madera) los granos. En este depósito guardan cuarzos, obsidianas, monedas y figurillas arqueológicas. La lectura se realiza atendiendo a la posición que adquieran las semillas al caer, en asociación con los objetos antes mencionados. Cuando los granos de maíz “caen encimados o acostados” anuncian muerte o “cualquier otra desgracia”. El origen prehispánico de esta práctica está documentado. Aguirre Beltrán la analiza y refiere la descripción realizada por Hernando Ruiz de Alarcón “en la que los granos gordos del maíz representan o simbolizan a las diferentes deidades del panteón nahua. De la posición y disposición que toman los maíces se desprenden la fortuna o adversidad del consultante”.

<sup>9</sup> El líquido se deposita en vasijas, y los “malos aires” se representan “como burbujas que suben y bajan”, o bien “se encuentran en torno a otra burbuja” la cual representa al paciente. En su formidable estudio *Medicina y Magia* Aguirre Beltrán la llama “divinación

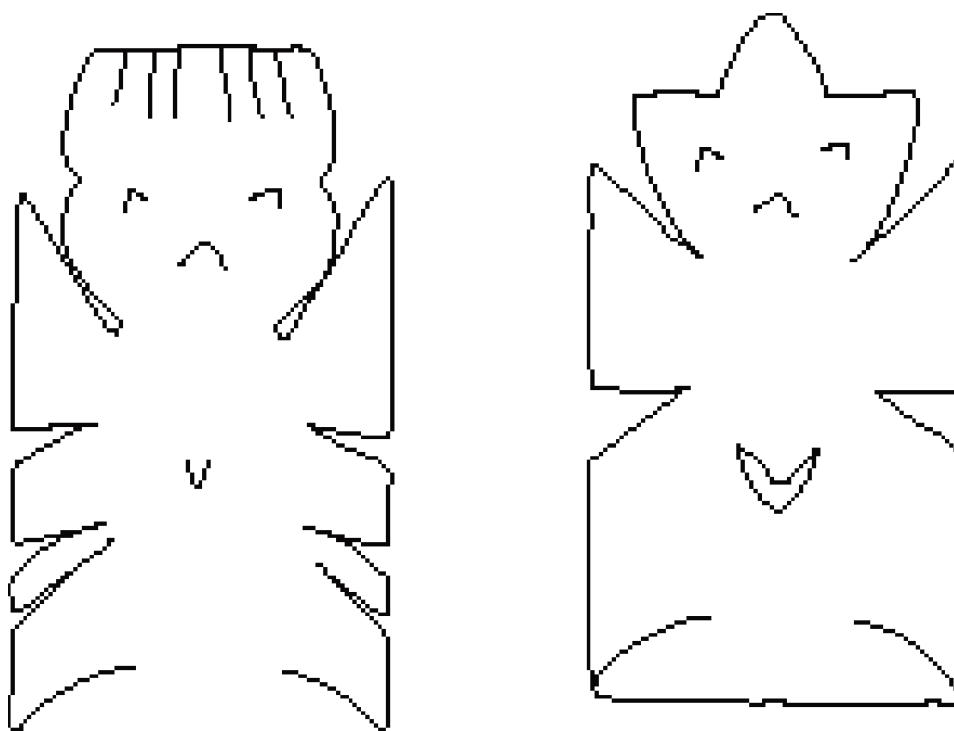
que habrán de realizarse para eliminarlo, las cuales pueden ser “pequeñas”, “medianas” o “grandes”. En el primer caso, solamente realiza una “limpia” en la que utilizan ramas de albahaca, aguacate (o “anonnilla”), una vela y un huevo. El ritual “mediano” implica comestibles, papel ceremonial, copal, velas y flores. El ceremonial curativo “grande” (hueyitlapahtilli) incluye varios actos rituales; requiere de ofrendas mayores de alimentos y de papel ceremonial, que depositan en el altar doméstico, los cerros, los barrancos y las cuevas.

El Tlachixketl acude a casa del enfermo (o éste le visita). Reza, sahúma con copal al paciente y ejecuta los procedimientos supuestamente adivinatorios. Prepara arreglos con hojas de coyol y guirnaldas de flores de sempoxóchitl, una cruz de madera y papel ceremonial (con las imágenes que representan las entidades anímicas de la persona, divinidades protectoras, “guardianes” y “aires malignos”), todo dispuesto en círculos. Las imágenes de los Tlasolehecatl se recortan en rojo, negro, verde, amarillo y azul, colores que asocian a los rumbos cósmicos (les figuran con rasgos antropomorfos). En sus tocados se advierten símbolos vinculados con la muerte y el viento (véase figs. 9 y 10). El ritual incluye la

---

por reflexión”. Examinando documentos coloniales indica que “El agua, como entidad sacra, antes de ser solicitada requiere de la pronunciación del conjuro adecuado, de la fórmula mágica que abra la comunicación mística con la región sagrada del mundo donde actúan y residen las fuerzas anímicas las fuerzas anímicas que causan la enfermedad (...)”. Recordemos que, siguiendo las reflexiones de San Agustín en *La Ciudad de Dios*, Isidro de Sevilla en sus *Etimologías* establece el trasfondo maléfico de la adivinación, y señala que “la hidromancia consiste en evocar en un espejo de agua la figura de los demonios y ver y oír cosas por medio de ellos o de sus engaños”. Apunta que “Este tipo de adivinación nos viene de los persas”. En la tradición mexicana la adivinación con los granos de maíz (mirando hacia el interior de vasijas llenas de agua) se asociaba el culto de *Tlazolteotl-Toci*, según se desprende de la información proporcionada por Sahagún.

<sup>10</sup> Después de practicar la “limpia” con el huevo, el especialista lo rompe y deposita en un recipiente con agua. Los “aires malignos” están representados por las “burbujas de la clara que se juntan con alguna partícula de la yema”. Acertadamente Aguirre Beltrán precisa que esta práctica adivinatoria “tiene un sabor inconfundible de magia medieval”. Considera que su utilización diagnóstica y terapéutica en la Colonia “tuvo tanto asenso entre la población de mezcla, que el Santo Oficio se vio obligado a prohibirla expresamente”. Su uso era común para aliviar el “mal de ojo” (causado por la envidia), si bien se utilizaba también de manera semejante a la acostumbrada por los nahuas. Refiere que en 1694 “algunos mulatos rústicos de Acayucan” llevaban un lebrillo o plato grande “con agua clara” y echaban en ella una o dos yemas de huevo y observaban las formas que tomaban “porque según la figura que apareciera esa había de ser su ventura, buena o mala”. En un análisis de las supersticiones en España del siglo XV Menéndez Pelayo refiere al *Tratado de alojamiento o fascinología* (escrito por Enrique de Villena en 1411) en el que se documenta el origen árabe (¿o judío?) de esta práctica.



Figs. 9 y 10 Tzitzimicohecatl y Meetztliehecatl recortadas en papel ceremonial, según Gómez Martínez.

“limpia” del enfermo con una o dos gallinas las cuales sacrifica el Tlachixketl, rociando con su sangre los papeles ceremoniales que representan a las deidades protectoras y a los “guardianes”.

La cruz de madera (“de palo mulato”) decorada con flores es colocada por el curandero en el centro de la casa del enfermo. El Tlachixketl deposita en la base de ésta hoja de coyol y papel ceremonial. En uno de sus extremos acomoda un círculo de imágenes que representan los “aires malévolos”.<sup>11</sup>

Prende velas de cera y sebo, ofrece aguardiente, tabaco, café, pan, huevos y carne hervida de las aves sacrificadas. También tierra recogida en las cuatro esquinas de la casa. Cito a continuación el texto de Gómez Martínez:

El especialista reza en estos espacios sagrados pidiendo que se restablezca la salud del paciente. Al concluir, se dirige al lugar donde están acomodadas las imágenes de los “aires malévolos”, ahí hace otra limpia al paciente con ramas para conjurar por completo

---

<sup>11</sup> Sandstrom refiere esta práctica a un ritual curativo orientado a proteger al *tonali* (compuesto por “siete segmentos o componentes”). Incluye pasar a los pacientes “siete veces a través de un aro de parra y flor de muerto con el afán de limpiarlos de espíritus causantes de enfermedades.

a los aires, sobre las imágenes les dispone pedazos de carne, huevo, pan, después los rocía con aguardiente diciéndoles que: “Aquí se acaba su furia, aquí se acaba lo malo, aquí destruimos el mal, aquí se restablece el equilibrio”.

Enseguida el Tlachixketl recoge la ofrenda (incluidas las figuras de papel ceremonial) y la lleva al interior de la vivienda. Ahí procede a conjurar los “aires malignos” y rompe las imágenes; destruye también las ramas y los comestibles. Regresa al interior de la casa para rezar y sahumar con copal el altar.

Ante un paciente gravemente enfermo acuden al cerro Postetitla. El especialista reza y ofrece papel ceremonial con las imágenes de las entidades anímicas de la persona, las de los “guardianes”, y las que corresponden a la deidades de la Tierra, Sol, Luna y Agua, entre otras. Rocían las figuras con la sangre de las aves sacrificadas, y depositan en el lugar comestibles, bebidas, tabaco, flores, velas y textiles. Los sitios donde los enfermos “cogieron un mal” también se visitan. En ellos proceden a conjurar los “vientos nefastos”, rezan y depositan ofrendas. Respecto a la función mágica del círculo (como es el caso del xichicopincayahualli = “aro florido que quita lo malévolo”, véase fig. 11), Gómez Martínez indica



Fig. 11 Vista parcial del xochicopincayahualli con las ofrendas y papeles ceremoniales.

que esta figura “permite capturar los malos aires”, los cuales “se mueven en sentido circular hasta que son comprimidos en punto del centro”. Tratándose de un cuadrado había “obstáculos para capturarlos porque al moverse se toparían con las esquinas”. Estimo que la riqueza simbólica que implica la figura del círculo en Mesoamérica precisa de un estudio particular (de definido sentido comparativo), centrado en sus connotaciones rituales y mágicas.<sup>12</sup>

Remontan el origen los aires nefastos al tiempo mítico, a los avatares de Tenantzitzimitl y Tlacatecolotl . Sin embargo (y como resultante del superficial proceso de evangelización) también atribuyen la presencia de los Tlasolehecameh al Diablo. Es decir, los conciben como entidades malignas que “deambulan por el aire”, y a quienes Dios persigue “para arrojarlas al infierno”. En su registro etnográfico Gómez Martínez anota:

---

<sup>12</sup> Visto en una amplia perspectiva el círculo representa, con frecuencia, una hierofanía solar. Eliade detalla la costumbre de dejar caer ruedas encendidas (desde las alturas) en cada solsticio; procesiones medievales de ruedas llevadas sobre carros ( o sobre barcos); atar a hombres a ruedas en ocasión de la ‘caza fantástica’, creencias que todavía están vivas en las sociedades campesinas europeas, y que remiten a la prehistoria. En su *Historie de la Danse* Curt Sachs registra múltiples referencias a las ‘danzas del viento’ (colectivas y en grandes círculos), propiciatorias a la fertilidad y la lluvia (como la del ‘árbol de mayo’ que se reinterpretaban en el contexto de las festividades católicas. Tal es el caso de las llamadas ‘danzas de las hogueras’ practicadas en Europa durante los solsticios de verano (San Juan) y de invierno (Navidad). Según lo advierte Ortiz, las danzas colectivas de coreografía circular ( o espiral) imitan los movimientos serpentinos, recordando a propósito la referencia que Sahagún hace a la danza dedicada a Quetzalcóatl, desarrollada en numerosas zonas concéntricas. El “juego” (o baile) del volador (tempranamente estudiado por Brinton) es mencionado también como rito circular (o giratorio) de significación meteórica o astronómica. En el juego de pelota de los antiguos mexicanos se utilizaban dos argollas de piedra llamadas *tlachtemalácatl* que, se ha sugerido, representan el Sol, en sus dos puntos contrapuestos. Las pelotas de *Ulli* (con las que jugaban simbólicamente *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* ) se decoraban con líneas espirales o representativas de los vientos y las serpientes. En otro orden de ideas, en la mentalidad medieval los ‘círculos mágicos’ tuvieron especial relevancia en la nigromancia, según se evidencia –por ejemplo– en el *Manual de Munich*. Se atribuían “mecanismos protectores” a su interior, en el cual el mago estaba a salvo de los demonios, pero “hay pocas razones para pensar que los propios nigromantes los verían de esta manera”. En el referido texto (según lo anotaba Kieckhefer) se dice expresamente que las entidades malignas se invocan desde el interior del círculo. Al tema podría dedicarse todo un tratado, limitándose aquí a señalar (siguiendo a Rodhe) que “El anillo, la corona, la rosca y el *ourobos* o serpiente que se muerde la cola, representaban para los pueblos antiguos un ciclo de tiempo ya concluido, así como la apertura del otro. El círculo hacía patente la unidad de la luz y de la sombra, de lo activo y lo pasivo, de la evolución y la involución, y en suma, la conciliación de los opuestos (...)”.

En Achichipic (cerca de un barranco) han visto al Demonio vestido de negro, como un monje gigante. Se dice que en este sitio tiene a su disposición a los ‘malos aires’, obedecen sus órdenes y después se van a volar para causar daños a las personas. Los ‘malos aires’ se concentran en torno al Demonio para escuchar sus órdenes, permanecen estáticos en el aire en forma de serpientes de color gris y al desplazarse tomar forma de neblina. La persona que vio estos hechos se enfermó y tuvo que ir a ver al sacerdote católico del pueblo para que le hiciera una misa y de esta manera sanó.

De acuerdo con la atinada apreciación de Sandstrom, el grado de inseguridad en la vida de los nahuas evidencia el elevado número de espíritus protectores que imaginan, cuya función es proteger a la comunidad y a sus habitantes de las fuerzas negativas. Los llaman Tlamocuitlahuújquetl, Totepixcáhuaj u Onipixtocaqui (designaciones que significan “guardián” o “protector”). Estas entidades numinosas son asimiladas al Sol, “única deidad creadora cuya presencia visible en el cielo afirma la unidad del universo”, y ante la cual los seres humanos son considerados (justamente) insignificantes. Sin embargo, los nahuas utilizan el cuerpo humano como metáfora para explicar el universo: la Tierra es imaginada de manera antropomorfa, con los pies en el inframundo y la cabeza en las montañas. De manera semejante equiparan las raíces de la planta de maíz con sus pies, en tanto que consideran que las “borlas” de ésta representan su cabello.<sup>13</sup> En la concepción nahua, las almas y los espíritus no son en sí mismos buenos o malos, por lo cual Sandstrom prescinde de estos términos para describirlos. Advierte que

Algunos espíritus son peligrosos, como los que están asociados con el inframundo, pero los aldeanos realmente no los ven como malignos. Más bien equivalen a un virus mortal que no puede ser concebido como meramente corrupto, sino que debe considerarse un fenómeno natural que puede ser perjudicial para la gente. Los espíritus saludables como San Juan, el Sol, y las semillas tienen también sus lados negativos, hecho que los vuelve impredecibles ante los seres humanos. Son muchas las historias y mitos nahuas que orientan incidentes donde un espíritu normalmente benigno amenaza a la población humana.

Entre 1985 y 1986 Sandstrom obtuvo en el poblado de Amatlán numerosas imágenes de papel cortado que (según le indicaron los tepajtíjquetl, especialistas rituales)<sup>14</sup> retratan espíritus específicos. Este

---

<sup>13</sup> Al detallar estas asociaciones Sandstrom sigue las valiosas reflexiones de López Austin y Hunt.

<sup>14</sup> “Chamanes” los llama el precitado autor, quien detalla el largo ciclo de aprendizaje que éstos cumplen, guiados por un maestro.



importante material etnográfico incluye diferentes figuras de “vientos causantes de enfermedades” (ehécatl, genéricamente). Una de ellas (manufacturada en “papel seda” rojo, verde, amarillo y negro. Véase fig. 12) es descrita por Sandstrom en éstos términos:

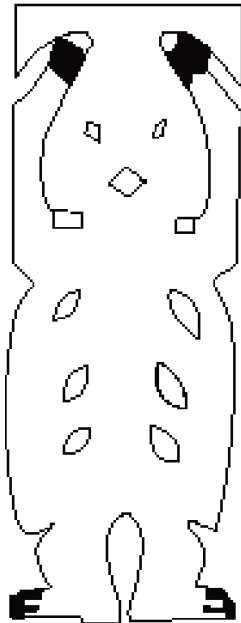


Figura 12. “Espíritu del viento”, causante de enfermedades, según los nahuas de Amatlán.

Este es un espíritu de viento cortado para su uso en rituales curativos. El tocado parece tener forma de cuernos de animal, y los cortes corporales representan costillas, vinculando esta figura con espíritus de la muerte. Al estratificar el papel el chamán puede cortar varias figuras de una vez. Con frecuencia los colores indican el origen del espíritu del viento en particular. Las figuras rojas o amarillas se originan en el cielo, las negras en el inframundo, las verdes o azules en el agua, y las purpúreas y de otros colores oscuros en la Tierra.

Otro interesante ejemplo es la imagen de un Tlasolehécatl (“viento inmundo”, véase fig.13), que Sandstrom identifica con un “espíritu del viento” que

llega del reino celeste pero ataca a la gente desde su guarida en el bosque. Un chamán sugirió que el tocado en forma de peine que aparece en diversas figuras de papel representa las mandíbulas abiertas de la Tierra. En una de sus manifestaciones la Tierra es un monstruo que consume cuerpos humanos previamente sepultados. Los nahuas vinculan a los espíritus del viento con la Tierra y especialmente con este feroz aspecto de la naturaleza. El corazón circular del centro está flanqueado por bolsillas. La palabra ‘inmundo’ en el nombre liga al espíritu con las ideas nahuas de la polución espiritual que puede ser causada por pensamientos, emociones o comportamientos disruptivos.



Figura 13. Tlasolehécatl (“viento inmundo”), según el registro de Sandstrom.

El amplio simbolismo implícito en la noción de Axcualliehecameh (“aires malévolos”) se expresa en las oraciones pronunciadas durante los rituales dispuestos para conjurarlos: un registro obtenido por Gómez Martínez en Ixcacuatitla, indica que “Tlacatecólótl es el patrono de los aires de la basura”, los cuales fueron creados, también, por Tenatzitzímitl dado que de las cenizas de su cadáver nacieron fieras, serpientes, jicotes y ortigas “que hoy espantan”. Vinculan el principio del Mal a la destrucción del mítico “árbol florido” (xochikuáhuítl).<sup>15</sup> El texto de la oración indica:

los primeros pobladores de esta tierra no obedecían a nuestro Dios, por eso los castigó, por eso los exterminó. Ellos talaron el árbol florido de donde obtenían los alimentos, de donde bebían, que los vertía aun sin trabajar; no había trabajo, nuestro Dios les daba todos los alimentos, nuestra Madre les preparaba la comida (...) abundaba en el árbol florido, ya se les regalaba y querían más, por eso se enojaron los perezosos y talaron el árbol de los mantenimientos. El árbol sangró porque estaba vivo.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Se le llama también *Yolcacáhuítl* “árbol de la vida”, como se dijo en el apartado anterior. Su simbolismo se sincretizó con las palmas bendecidas en el Domingo de Ramos.

<sup>16</sup> La idea del “árbol florido” lleva a recordar necesariamente el mítico *Tamoanchan*, tema estudiado de manera exhaustiva por López Austin. El precitado autor examina las funciones cósmicas del sitio, indicando que “1°. Es el fundamento de la creación original en su conjunto ( o creación total de lo existente); 2°. Es el lugar de la creación continua, cotidiana, de cada uno de los individuos existentes”. En cuanto a su ubicación cosmogónica considera que debe entenderse por Tamoanchan “todo el espacio en que se producía el mito de la

En otra parte del texto precitado asocian los “aires nefastos” a la “furia de los ancestros”, por lo cual ruegan que se acabe su enojo y ofrendando huevo, tabaco y aguardiente para que los Tlasolehecameh “se empachen con la ofrenda” y se “tuerzan en el centro de la encrucijada”, siguiendo el “camino hacia las cuatro esquinas”. Identifican como seres malignos a Ohtlamaxaltlcatl y Ohtlamaxalsihuatl (“Hombre de encrucijada” y “Mujer de encrucijada”, respectivamente) quienes tienen en su poder los aires nefastos que soplan en este sitio. Envidias, chismes, volubilidad, enojos son conductas y estados de ánimo producidos por los Axcualliehecameh, cuyo daño en las personas se manifiesta en dolores de cabeza y estómago, náuseas y desmayos. Como se dijo, llaman Otlamaxalehecatl a los “aires de encrucijada”, los cuales son invocados por los hechiceros.

En otra oración destinada a curar el espanto provocado por un “aire nefasto” (es decir, “el tonal de un difunto”) se dice que éste golpea a la víctima, le arroja agua sucia, y la espanta “rompiendo madera, zumbando, chiflando, echando basura”. Invocan a Jesucristo y la Virgen de Guadalupe para conjurarlo y “componer el corazón de la afectada”; es decir, para que “se reponga su tonal”. En este texto (recogido también en Ixcacuatitla) la risa y la alegría identifican el estado de bienestar alcanzado después de la expulsión del Mihcaehecatl (“aire de muerte”).

Una oración registrada en Achichipic (Chicontepec) tiene como propósito “conjurar los vientos malignos que provocan desmayos y epilepsia”. En este texto los Tlasolehecameh son multicolores (amarillos, negros, rojos, morados). El rezo se produce al realizar la limpia del enfermo pidiendo que acabe el enojo de los “vientos de basura”, y su regreso al lado de Tlacatecólótl (identificado como “su dueño”) y de Tenatzitzímitl (“vieja enojona”), con lo cual “acaba la enfermedad” y viene “la alegría”, las risas.

---

creación”, comprendiendo “el lugar en el que los dioses vivieron en la intrascendencia de deleites y ocios, el sitio de la transgresión” (el corte de las ramas floridas); también “el puente de paso al terrible castigo y, por último, el lugar en que desembocan los seres creados”. López Austin traduce un texto del *Códice Florentino*, en el que se dice: “Nadie se libra en *Tamohuanchan*, el lugar de los vientos, el lugar del rompimiento de los vientos. Permanecen [aquí] el habitante del viento, el habitante del lugar de las flores (...)”. Para López Austin *Tamoanchan* es un lugar mítico “con sus propios mitos”. En él “los dioses se desmandaron cortando las flores y desgajando las ramas del árbol sagrado. Su acción indignó a los padres de los dioses, la pareja creadora, *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, quienes arrojaron a sus abusivos hijos a la tierra y al inframundo”.

### III

Es evidente que en la concepción nahua de los aires malignos están presentes elementos simbólicos semejantes a los del imaginario ibérico como los que se identifican en la Versión delectable escrita por el bachiller Alfonso de la Torre en el siglo XVI, o el Llibre de Poridat (antiguo manuscrito catalán que Menéndez Pelayo ubica en la Biblioteca Barberiana de Roma) en el que se habla de “espíritus y vientos familiares”. En numerosas regiones de la España contemporánea persiste la creencia en genios maléficos causantes de enfermedades a los que se llama “mal aire”. Lisón Tolosana ha escrito páginas memorables sobre este tema refiriéndose a Galicia; transcribe informes de principios de siglo XX en los que se atribuyen los estados de desnutrición y depauperación orgánica de los niños (así como la tisis pulmonar, la gastroenteritis crónica y la atrepsia infantil) al “aire de gato o gata parida, aire de difunto o aire de perro enfermo”. De particular interés son sus registros respecto a la relación entre los muertos y los aires nefastos:

‘O difunto –esto es, el cadáver- despide un poco de aire’ (...) y éste es el que origina la enfermedad (...) Si el muerto despide ese aire causa de enfermedades es obvio que cuanto mayor sea la proximidad mayor será la posibilidad de contaminación; de aquí el tabú que impide a los niños “visitar difuntos”, (...) “ver a un cadáver”, (...) “ir a velorios” (...), e incluso “pasar cerca del cementerio” (...) El paso de un entierro remueve el aire dejando un vagaje cuyo contacto o proximidad puede ocasionar la enfermedad (...).

El tema de las similitudes en las concepciones europeas y mesoamericanas respecto a los “malos aires” reviste particular complejidad y permanece abierto, muy a pesar de las contribuciones de sobresalientes autores. Con precisión, Lupo ha resumido esta problemática cognoscitiva en los términos siguientes:

(...) el examen comparativo de las creencias y prácticas vigentes en España y en México indígena permite constatar la noble influencia cultural que la primera tuvo sobre la segunda, mediante la comunicación, el ejemplo y la enseñanza de los colonizadores (...) La pertinaz extirpación de los antiguos modelos “paganos” y la introducción de otros de raíz europea ha modificado sin duda alguna radicalmente la tradición antigua, pero sin por ello impedir que mantuviera, baja una apariencia cada vez más conforme con la cultura de los colonizadores, (...)

Este breve examen ha sido animado por la sugerente propuesta de Bachelard, en el sentido de que “no se tiene la seguridad de captar la unidad de la imaginación hasta que se diferencia de una unidad vecina”. Gracias a este procedimiento analítico, en la lectura de los citados

aportes etnográficos puede advertirse que lo imaginado y el imaginante se hallan plenamente articulados en su cotidiano acontecer. Ajuste del significado y el significante, expresión de la concertada síntesis de la conciencia y la existencia. En este péndulo simbólico que transita entre lo imaginario y lo real, la presencia de las concepciones nahuas precolombinas está presente.<sup>17</sup> Nutre con energía numinosa las múltiples transformaciones de la memoria indígena de nuestros días. Como bien lo ha expresado Florescano “se trata de una memoria deliberadamente instruida para acumular la experiencia humana y transmitirla con precisión a las generaciones posteriores”. Creación colectiva que asegura la sobrevivencia cultural del grupo al guardar y reordenar los conocimientos fundamentales.

Las denominaciones, su origen, las circunstancias en que se presentan, los efectos negativos, tipología, representaciones, asociaciones simbólicas, manifestaciones, colores, etc. denotan semejanzas sorprendentes que hablan a favor de la continuidad de la tradición religiosa mesoamericana. Aquí es imprescindible citar la reflexión de López Austin respecto al “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, el cual

Se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico social que se forma a lo largo de los siglos. El diálogo secular ha producido la cosmovisión. Los elementos del núcleo se han acendrado en la congruencia. Puede pensarse que algunos de ellos, tocados por procesos históricos profundos, llegan a su fin y son sustituidos por nuevos componentes del núcleo; pero los componentes sustitutos deben ajustarse –y ajustar los otros elementos– para mantener la lógica del conjunto en su recomposición sistémica.

Los fenómenos de reelaboración simbólica y las soluciones sincréticas examinadas en este apartado; la impronta de sus expresiones rituales que han marcado la memoria colectiva de los nahuas de Chicontepepec constituyen abigarrados procesos ideológicos cotidianamente enriquecidos. De tal manera, la complejidad analítica que reviste la noción de ehecame, (conceptualmente abierta, proteica y evasiva), su resistencia a fijarse en un solo plano ideacional, es contraria a la reducción perceptiva. Es así

---

<sup>17</sup> Dejo para un ensayo posterior la discusión comparativa de estos materiales y de otros que revisten singular relevancia, como son los registrados por Morayta Mendoza, Maldonado y Maya en Morelos; González Montes en el Valle de Toluca y Bonfil Batalla en Amecameca: Tal como lo señala Broda “Los ‘aires’ son entidades complejas relacionadas con el viento, el frío, la humedad, las cuevas, las barrancas y los cerros, cuyos antecedentes prehispánicos son los *tlaloque*, los servidores del dios de la lluvia (Tláloc), y los *ehecatontin*, los ‘vientecillos’ ayudantes del dios Ehécatl-Quetzalcóatl (...)”

que al escribir estas últimas líneas (que, desde luego, no agotan el análisis) cedo nuevamente la palabra a Bachelard para decir que, tratándose del aire, “la imaginación material y la imaginación dinámica truecan sin fin su principio”. Estimo que este atributo singular posibilitó la asociación de los ehecame con Satanás, es decir, la reinterpretación de la antigua concepción (e imagen) de Demonio judeocristiano en los términos de la semántica cultural definida en la cosmovisión nahua. Con ello posibilitó una perspectiva sincretizada del origen y el significado del Mal. Uno más de los infinitos disfraces del Diablo (“el príncipe de los aires, de las tempestades, tanto internas como de las externas”, de acuerdo con la pluma de Michelet); la otra cara (tangencial) de Tlacatecolotl, el “dueño” de los ehecame. Así lo indica una oración destinada a curar el espanto provocado por los “aires nefastos”:

xicaya campa imoteco, campa Tlacatecolotl itzoc, campa Tenantzitzimitl mochantihtoc  
campa tenantzitzimitl mochantihtoc. San nicah tlami cuesolli, tlami cocolistli, ma huala  
yolpakstli (...)

(Váyanse con su dueño, donde habita Tlacatecolotl, donde reside el Señor de la muerte, en la residencia de Tenantzitzimitl [vieja enojona]. Aquí terminan las tristezas, se acaba la enfermedad, que venga la alegría...).

### *Referencias bibliográficas*

En la orientación analítica de este ensayo son significativas las reflexiones de Bachelard (1997, introducción, caps. III, V, XI: 14, 24-25, 119, 174, 198, 281, 287-290). Retomé el examen de las ideas precolombinas nahuas en torno al aire a partir de las referencias a Sahagún (1969: T. I: 357-358; libro I, cap.8); el Códice Florentino (1980) y las reflexiones de López Austin (1972; 1984s T. I: 59ss; 361ss; 1994: 77ss,87 ss; 1999: 172ss;2001:60). Adicioné a estas citas las de Soustelle (1983: 157ss); Garibay (1965: 111-112); Tena (1993: 75); Séjourné (1981:285); Spranz (1982: 140-141ss); y Lupo (1999: 232-236, 238-240;242-243; 246ss, 250, 253), autor de quien utilicé, también, sus excelentes registros etnográficos sobre los nahuas de la Sierra de Puebla. La cita de Ficino fue copiada de Kieckhefer (1992:61), en tanto que la mención de la *Historie de la Danse de Sachs*, así como las citas de Torquemada, Gómara y Pollock las debo a Ortiz (1947:171ss,441-442,475-477ss, 488, 600ss, 608), cuyo estudio seminal en torno al simbolismo del huracán me fue de enorme utilidad al escribir este segmento. Me beneficié también con las ideas de Eliade (1981:145), Rohde (1990:30); Broda (2001:220); Pascual Soto (1990: 181-182,284-285); Planchard Licea (2000:166ss); Olavarrieta



Marenco (1987: 136, 146 y 207); Cardini (1982:169), en cuanto a la cita de Isidoro de Sevilla; Aguirre Beltrán (1973: 190-191); Flores Arroyuelo (2000:102-103); Huxley (1999: 153); Lisón Tolosana (1979:110ss); Florescano (1999:155); Menéndez Pelayo (1983 T. I: 384, 394ss), y Michelet (1987: 89) La contribución de Sandstrom (1991: 171-172ss; 250-253ss; 255, 258ss, 273, 274ss) fue básica tanto en su plano factual como en su enfoque analítico. Consulté, además, los estudios etnográficos de Montoya Briones (1975); Willians García (1981: 17-18ss); Galinier (1987: 445-447; y 1990: 151, 178, 180, 316-317ss, 586); Ichon (1973: 248-249, 348, 440); Bonfil Batalla (1968: 110-115); Gonzáles Montes (1997: 225-226); y Maldonado (1998). Los registros de campo hechos por Gómez Martínez se realizaron entre mayo y junio de 1998, en su condición de becario-ayudante adscrito a mi proyecto de investigación. Parte de este material se cita en su trabajo recepcional (1999). A él pertenece la foto (fig. 64) del xochicopincahualli (el círculo de los nahuas de Chicontepec). Para ampliar la información sobre Tlacatecolotl, remito al lector a Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998).

#### *Bibliografía general*

- Bachelard, G. *El aire y los sueños*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997 (7ª reimpression).
- Báez-Jorge, F. y Gómez Martínez, A. *Tlacatecolotl y el Diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Secretaría de Educación y Cultura del Estado de Veracruz. Xalapa, México, 1998.
- Bonfil Batalla, G. “Los que trabajan con el tiempo” en *Anales de Antropología*. Vol. V, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1968, pp. 99-128.
- Broda, J. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), pp. 165-283; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México, 2001.
- Códice Florentino*. Manuscrito 218-20 de Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Edición facsimilar, 3 Vol. Editada por el Gobierno de México, 1980.
- Cardini, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Ediciones Península. Barcelona, 1982.
- Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México, 1981 (4ª edición).
- Flores Arroyuelo, F. J. “Ayer y hoy del rostro del Diablo”. *El Diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. S. Rodríguez Becerra (coord.). Signatura de Andalucía. Sevilla, 2000.
- Florescano, E. *Memoria Indígena*. Taurus. México, 1999.
- Galinier, J. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1987.

- \_\_\_\_\_. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Nacional Indigenista. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, 1990.
- Garibay, A.M. *Teogonía e historia de los mexicanos*. Porrúa. México, 1965.
- Gómez Martínez, A. *Tlaneltokilli (la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos)*. Tesis profesional de Licenciatura. Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1999.
- González Montes, S. "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca". Beatriz y Johana Broda (Coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1997.
- Huxley, A. *Los demonios de Loudon*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1999. (4ª edición).
- Ichon, A. *La religión de los totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1973.
- Kieckhefer, R. *La magia en la Edad Media*. Drakontos. Barcelona, 1992.
- Lisón Tolosana, C. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal Editor. Madrid, 1979.
- López Austin, A. "El mal aire en el México prehispánico". *Religión en Mesoamérica*. J. Litvak King, N. y Castillo Tejero (Eds.) Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 399-408. México, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpo humano e ideología*. T.I. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1984.
- \_\_\_\_\_. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Presencias. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista. México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1999.
- "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.) pp. 47-65. Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 2001.
- Lupo, A. "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua". *El aire, mitos y realidades*. J. A. González Alcantaud, C. Lisón Tolosana (Eds.) Anthropos/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet. Barcelona, 1999.
- Maldonado Jiménez, D. *Dioses y Santuarios: religiosidad indígena en Morelos (época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.
- Menéndez Pelayo, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. (Épocas romana y visigoda, priscilianismo y adopcionismo, mozárabes cordobeses...). T.I. Porrúa. México, 1983.
- Michelet, J. *La bruja (una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición)*. Akal. Barcelona, 1987.
- Montoya Briones, J. "El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de Puebla". *Boletín del INAH*, pp. 53-58; época II, abril-junio. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1975.
- Olavarrieta, M. E. "La mitología cosmogónica del occidente de México". J. Monjaraz Ruiz. *Mitos cosmogónicos del México indígena*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1987.
- Ortiz, F. *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1947.

- Pascual Soto, A. *Iconografía arqueológica de El Tajín*. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica. México, 1990.
- Planchard Licea, E. *Lo sagrado en el arte: la risa en Mesoamérica*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 2000.
- Rohde, T. E. *Tiempo sagrado*. Planeta. México, 1990.
- Sahagún, B. De *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel M. Garibay K. 4 tomos. Porrúa. México, 1969.
- Sandstrom, A. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*. University of Oklahoma Press, 1991.
- Séjourné, L. *El pensamiento náhuatl cifrado en los calendarios*. Siglo XXI editores. México, 1981.
- Soustelle, J. *El universo de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.
- Spranz, B. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.
- Tena, R. *La religión mexica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1993.
- Willians García, R. *Los tepehuas*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1981.



